

## «É O PRINCÍPIO DA UTILIDADE RACIONAL?»

JOSÉ DE SOUSA E BRITO  
*Universidade Lusitana, Lisboa*

### 1. A CRÍTICA DE KANT AO PRINCÍPIO DA FELICIDADE

É sabido que Kant pensou que a sua própria teoria moral estava em clara oposição ao princípio da felicidade, que é, segundo Bentham, o princípio basilar do utilitarismo. Diz Kant: «Se a eudemonia (o princípio da felicidade) é tomada como princípio em vez da eleuteronomia (o princípio da liberdade da legislação interior), a consequência disso é a eutanásia (a morte suave) de toda a moral»<sup>1</sup>. Kant nega que a felicidade seja o ideal de razão<sup>2</sup> e, mais especificamente, que a teoria da felicidade possa ser suportada por qualquer espécie de raciocínio *a priori*. Argumenta a favor do último ponto de forma impressionante: «só a experiência nos pode ensinar o que nos dá prazer. As naturais tendências para o alimento, o sexo, o repouso, o movimento e (por desenvolvimento das nossas próprias disposições naturais) as tendências para a honra, o aumento do nosso conhecimento, etc., só podem fazer conhecer a cada um de sua particular maneira, onde deverá procurar tais prazeres. A experiência pode ensinar-lhe também os meios com os quais procurar alcançá-los. Qualquer aparente raciocinar *a priori* aqui não é mais do que experiência elevada por indução à generalidade»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, 1797, p. IX.

<sup>2</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, p. 47.

<sup>3</sup> *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, 1797, p. 9.

Justifica-se, portanto, a nossa admiração, quando vemos um conhecido kantiano da moderna filosofia moral, como Hare, pretender conciliar Kant com os utilitaristas: «as propriedades lógico-formais — escreve — das palavras morais, cujo entendimento devemos sobretudo a Kant, sustentam um sistema de raciocínio moral cujas conclusões têm um conteúdo idêntico ao de uma espécie de utilitarismo»<sup>4</sup>. Com estas palavras junta-se a ninguém menos que John Stuart Mill, que disse que os princípios da teleologia, que identifica com os do utilitarismo, «também podem ser denominados não impropriamente, os princípios da razão prática», «tomando de empréstimo a linguagem dos metafísicos alemães»<sup>5</sup>. isto é, de Kant.

Até que ponto, contra a opinião do próprio Kant se pode fundamentar racionalmente o utilitarismo?

A questão leva-nos a estudar a relação entre o princípio da utilidade e a sua prova.

## 2. DO PRINCÍPIO PARA A PROVA E VICE-VERSA

Infelizmente, a íntima relação que há entre o conteúdo de uma teoria e o modo da sua fundamentação é algo obscurecida, no caso do utilitarismo, pela rigidez dogmática que a teoria cedo experimentou, ao tornar-se uma bandeira da reforma política.

Nem Bentham fugiu sempre da tentação dogmática. Vale a pena contar um significativo episódio. Sabemos que Bentham receava ter pesadelos nocturnos<sup>6</sup>. Talvez surpreenda, pois, verificar que alguém que tanto amava a luz verdadeira do dia se tenha uma vez comprazido a contar um sonho que tivera em 1970, aos 32 anos: «Sonhei na outra noite que era um fundador de uma seita; é claro, uma personagem de grande santidade e importância. Era a seita dos utilitaristas»<sup>7</sup>. Comentando, Bentham concede que isso era uma loucura, mas tranquiliza-nos porquanto a sua «loucura ainda não passou de um sonho». Poderá dizer-se que o sonho se tornou verdade muitos anos depois, mas

<sup>4</sup> Hare, R. M., *Moral Thinking*, 1981, p. 4.

<sup>5</sup> *A System of Logic*, 8ª ed., reimp. 1967, p. 620. Cf. também *Utilitarianism*, *Collected Works*, X, p. 249.

<sup>6</sup> Veja-se Bowring em John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, 1838-43 (reimp. *New York, Russel*, 1962), XI, p. 82.

<sup>7</sup> (2) Bentham MSS on Library of the University College, Londres (U.C.) CLXIX, 79: *apud* David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton, Princeton University Press, 1952, App. I e Parekh (ed.), *Bentham's Political Thought*, Londres, Croom Helm, 1973, pp. 13 e 325.

não deixou de ser uma loucura filosófica. Ao revestir-se com uma aura de santidade, o princípio da utilidade transformou-se num dogma. Um dogma não se critica nem se altera; não depende de prova mas de autoridade. Por isso mesmo, será como dogma que o princípio conduzirá mais eficazmente uma seita reformista na acção. É assim que acabaremos por ver o fundador da «seita», na versão curta do «Article on Utilitarianism», destinada à *Westminster Review*, alinhar pela formulação tradicional do princípio da utilidade — «a máxima felicidade do maior número» —, quando acabava de ter demonstrado na versão longa do mesmo artigo como, anos atrás, «uma razão de todo incontestável se achara para descartar este apêndice»<sup>8</sup> do «maior número».

Temos aqui um exemplo da relação entre um princípio e a sua prova. A prova pode vir depois do princípio na via da descoberta, mas vem antes dela na via da demonstração. Não só a formulação do princípio depende da sua prova, como todo o sistema de princípios derivados e de aplicações, isto é, o utilitarismo como um todo e não apenas o seu primeiro princípio, depende da sua prova.

Ora a razão para descartar o apêndice «do maior número» era o seguinte: o princípio de agir para a máxima felicidade do maior número era uma derivação do simples princípio da máxima felicidade, em casos de conflito entre a felicidade de «os poucos» e a felicidade de «os muitos»<sup>9</sup>, mas era uma derivação com aplicações inaceitáveis. Cito: «Seja qual for a comunidade em questão: divide-se em duas partes desiguais, chama-se a uma a maioria, à outra a minoria, incluem-se na conta nada mais do que os sentimentos da maioria, achar-se-á como resultado que, para a massa agregada da felicidade da comunidade, será perda e não lucro o resultado da operação... note-se agora qual a aplicação prática que dele se faria nas Ilhas Britânicas. Na Grã-Bretanha, tome-se todo o corpo dos católicos romanos, façam-se deles escravos e dividam-se, eles e a sua prole, numa qualquer proporção, entre os protestantes. Na Irlanda, tome-se todo o corpo dos protestantes e dividam-se do mesmo modo entre todo o corpo dos católicos romanos»<sup>10</sup>. Porquê são inaceitáveis estas aplicações? É o que resulta da prova. Se Bentham fosse um intuicionista, a intuição de que uma certa aplicação estava errada corrigiria o alcance dado a um princípio com base em outra intuição. Mas apesar de algum

<sup>8</sup> *Deontology*, ed. A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1983 («The Collected Works of Jeremy Bentham»), p. 309.

<sup>9</sup> «Panommal Fragments», Bowring, III, p. 211.

<sup>10</sup> *Deontology*, p. 310.

apelo retórico às intuições, Bentham não se guia por elas. É neste sentido que falta de uma «razão incontestável» para descartar o epêndice, de carácter geral, e que é a de que a felicidade retirada à minoria é maior do que a porção de felicidade acrescentada à maioria. Com efeito, nos *Pannonial Fragments* o apêndice surge reformulado como «o próximo princípio específico» (isto é, logo a seguir ao princípio da máxima felicidade), «o princípio numérico da felicidade»: «em caso de colisão e disputa: *sendo igual a felicidade de cada parte*, preferir a felicidade do maior à do menor número». Esta formulação evita as anteriores aplicações, em que a felicidade que se retira excede a felicidade que se dá, e é um exemplo de como as aplicações levam à reformulação do princípio.

Deste modo, o que há a fazer é reconstruir o utilitarismo, partindo das suas provas possíveis, e comparar a reconstrução com o testemunho dos textos. Dada a infecção sectária do último Bentham, não há que confiar demasiado na cronologia, mas que concentrar na interpretação sistemática dos textos principais. Uma vez que não se pode fazer interpretação sistemática sem alguma reconstrução racional, ambas avançam a par e passo. John Stuart Mill deve ter tido em mente algo semelhante, quando escreveu: «Uma doutrina não está julgada, pura e simplesmente, até que esteja julgada na sua melhor forma»<sup>11</sup>.

Trata-se de um grande programa. Limitar-me-ei aqui a mostrar como proceder de início. Partirei da melhor formulação do princípio da máxima felicidade, revelando algumas das suas conexões sistemáticas, em ordem a demonstrar a sua superioridades sobre formulações alternativas. Tendo determinado assim o tema da prova, procurarei interpretar sistematicamente o que Bentham diz acerca da prova. Em vez de avançar para uma completa reconstrução racional da prova, em primeiro lugar, e do utilitarismo, a seguir, limitar-me-ei a mostrar algumas novas perspectivas que assim se abrem no confronto entre a reformulação do utilitarismo, exigida pela reconstrução racional da sua prova, e a doutrina utilitarista tradicional, por um lado, e respectiva crítica de inspiração kantiana, por outro.

<sup>11</sup> «Sidgwick's Discourse» (1835), *Collected Works*, X, p. 52.

### 3. OS DOIS PRINCÍPIOS DA UTILIDADE: EXPOSITIVO E DEONTOLÓGICO

Na primavera de 1814 Bentham começou a escrever acerca do seu modelo educativo, a «escola crestomática». Este terá sido, provavelmente, o grande estímulo prático. Seja como for, durante três anos, entre meados de 1814 e meados de 1817, Bentham escreveu sobretudo sobre questões filosóficas: sobre ética, lógica, linguagem, gramática e ontologia. Em nenhum outro período da sua vida se concentrou tanto nestas matérias. Grande parte desses escritos seria editada postumamente por Bowring no oitavo volume das *Obras*, mas Bentham apenas publicou dois pequenos livros, extremamente densos: *A Table of the Springs of Action* (1815-17) e a Parte II da *Chrestomatia* (1816), que consiste num apêndice, o «Essay on Nomenclature and Classification». Constituem, com *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation* (1780-89) as obras primas filosóficas de Bentham. Note-se que, ao tempo, a publicação das três passou quase completamente despercebida. Bentham tinha sessenta e tantos, o seu estilo tornara-se um pouco pedante, comparado com o de um quarto de século atrás, mas o nível de rigor da escrita era ainda mais alto. Em 13 de Julho de 1815 Bentham coligiu os sumários à margem de uma projectada extensão do texto principal, entretanto publicado, de *A Table of the Springs of Actions*. Aí lê-se: «princípios de utilidade são dois ou, se apenas um, este é compreendido em dois sentidos —a saber, o censório e o expositivo ou exhibitivo (Censório, o que é. Expositivo, o que é)»<sup>12</sup>. Não temos o texto correspondente, mas temos um outro, escrito em 10 de Abril de 1816, talvez para substituir o anterior, na eventualidade destruído por Bentham<sup>13</sup>. Intitula-se: «Princípio da utilidade - os seus dois sentidos» e, infelizmente, não foi publicado nas *Collected Works*. Começa assim: «O nome ou expressão 'princípio da utilidade' está em uso para ser empregado em dois sentidos diferentes: o exegético ou expositivo, e o deontológico ou censório.

Estes dois sentidos estão tão ligados que para a designação de ambos é necessário empregar uma mesma locução; mas são tão diferentes e a diferença é essencial em tal grau que para quem, numa matéria de tal omnicomprensiva importância, deseje saber o que lê ou diz ou pensa, é altamente importante ter dessa diferença uma clara concepção em todos os casos».

<sup>12</sup> U.C. CLVIII, 105 (=Deontology, p. 9: Goldworth lê «expositive or exhibitiv»).  
<sup>13</sup> U.C. XVIII, 172-175.

Transcrevam-se as definições.

No sentido expositivo, o princípio teria esta formulação: «a conduta de todo o ser humano é, em cada ocasião, determinada pela concepção que, nesse momento, tem do seu interesse individual»<sup>14</sup>. Interesse compreende-se no seu «sentido mais lato», englobando todas as espécies de interesse —correspondendo a todas as espécies de prazeres, desejos e motivos—, não só os da classe «que diz respeito ao próprio», mas, nas palavras de Bentham, também o «social» e o «dissocial». No sentido deontológico, o princípio tem um alcance muito diferente. Cito-o a partir do mesmo manuscrito de que me servi anteriormente —aparentemente o único que se conserva onde a distinção é inteiramente desenvolvida: «é desejável —conveniente, certo, próprio, desejável— qualquer destas palavras pode ser empregada, que em todas as ocasiões, o rumo tomado pela conduta de cada um deveria ser aquele que será no mais elevado grau conducente ao bem-estar do maior número daqueles seres sensíveis sobre cujo bem-estar exerce alguma influência»<sup>15</sup>.

Outra era a definição de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. «Por princípio da utilidade entende-se o princípio que aprova ou reprova toda e qualquer acção, segundo a tendência que parece ter para aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão»<sup>16</sup>. Comparando as duas, a primeira apresenta as seguintes diferenças principais:

1. Refere-se ao rumo a tomar pela conduta e não à aprovação ou reprovação que incide sobre uma acção. Um princípio prático é primeiramente um guia da conduta e só por consequência um guia da sua valoração moral. «Conduta» é mais geral do que «acção», aplica-se também a omissões. A referência a tendência em *An Introduction* levou alguns filósofos da linguagem a ver em Bentham um utilitarista de regra *avant la lettre*, visto que só tipos de acção, e não acções concretas, têm, em sentido próprio, uma tendência. Ora, se é verdade que o resultado da acção só pode ser previsto com base em leis causais —que valem para uma generalidade de casos—, nem por isso deixa de ser igualmente verdade que o princípio guia a conduta individual e não tipos de conduta.

<sup>14</sup> U.C. XVIII, 173.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ed. J. H. Burns, H. L. Hart, Londres, Athlone Press («Collected Works»), pp. 11-12.

<sup>17</sup> E também, por exemplo, em «Logical Arrangements», Bowering, III, p. 286.

2. «Bem-estar» (*Welfare*) é sinónimo de «bem-ser» (*well-being*), que é a palavra que Bentham neste período diz preferir por contraposição a «felicidade» (*happiness*). Num texto da *Deontology* escrito em Agosto de 1914 diz Bentham: «Em vez de “*Well-being*” a palavra ‘*happiness*’ não será igualmente apropriada para a finalidade. Significa não só deixar completamente fora de conta a dor em todas as suas formas, como também dar a entender que sejam quais forem os prazeres que foram experimentados foi em alto e como que superlativo grau que foram experimentados»<sup>18</sup>. No entanto, esta observação deve relativizar-se, quanto a Bentham, porque ele não tardará a considerar a palavra «felicidade» capaz de significar um mero composto de prazeres e dores<sup>19</sup>.

3. «Seres sensitivos» corresponde mais exactamente ao pensamento de Bentham já ao tempo de *An Introduction*, onde, pela primeira vez, defendeu os direitos dos animais: «Assim chegue o dia em que o resto da criação animal venha a adquirir aqueles direitos que nunca poderiam ter sido retirados deles se não fora a mão da tirania... a questão não é ‘podem raciocinar?’ nem ‘podem falar?’ mas ‘podem sofrer?’<sup>20</sup>.

4. A formulação de *An Introduction* é superior ao omitir o apêndice ‘do maior número’ pela razão anteriormente exposta (*supra* nº 2).

5. A referência à influência da conduta no bem-estar torna explícito o consequencialismo de Bentham<sup>21</sup>, ao passo que falar de interesse que está em questão pode ser mal entendido como o questionar de interesses, variando os critérios morais de acordo com as pessoas que são tidas em consideração, e não como as pessoas que são afectadas.

6. A formulação de *An Introduction* abrange apenas o princípio deontológico.

Deste modo, a resultante reconstrução interpretativa, não inteiramente racional, do princípio deontológico, teria, em primeira aproximação, o seguinte teor: em cada caso, o curso a tomar pela conduta de qualquer pessoa deverá ser aquele que conduzir ao mais alto grau de bem-estar daqueles seres sensitivos em cujo bem-estar ela exerce influência.

<sup>18</sup> P. 130.

<sup>19</sup> Assim, por ex., «Logical Arrangements» (Outubro de 1814) cit., p. 286; «Pannomial Fragments» (1931), Bowring, III, p. 214.

<sup>20</sup> Pp. 282-3.

<sup>21</sup> Cf. *An Introduction*, p. 74.

#### 4. A PROVA DO PRINCÍPIO EXPOSITIVO

Temos agora que provar dois diferentes princípios e, mais do que isso, duas espécies diferentes de prova.

Bentham ocupa-se da prova do princípio expositivo quando tenta provar uma das suas aplicações, o segundo axioma de governo, segundo o «*Constitutional Code Rationale*» de 1822, que acaba de ser publicado no último volume das *Collected Works*<sup>22</sup>: «O real fim do governo é em qualquer comunidade política a máxima felicidade daqueles, seja um, sejam muitos, pelos quais são exercidos os poderes do governo. Em termos gerais a prova desta posição pode referir-se à experiência particular, como se evidencia através da história de todas as nações». Penso que isto é falso empiricamente, mas conceptualmente é perfeito: só poderia ser provado, se o fosse, pela experiência. Mas Bentham avança a seguir para a prova do mais geral princípio expositivo, que Bentham então denominava «princípio da autopreferência»<sup>23</sup>. Diz: «Como prova adicional, pode referir-se o princípio geral, realmente omnicompreensivo, da natureza humana. No teor geral da vida humana, em cada coração humano, o interesse que diz respeito ao princípio é predominante sobre todos os outros interesses juntos. Mais abreviadamente: o que diz respeito ao próprio é predominante, ou antes: a autopreferência tem lugar em toda a parte»<sup>24</sup>. Esperar-se-ia que Bentham continuasse: a prova desta posição pode referir-se à experiência particular, como se evidencia através da história da humanidade. Neste ponto, porém, envereda inesperadamente por outro caminho e diz-nos: «desta sorte são os axiomas estabelecidos por Euclides», e continua com uma espécie de redução contrafactual ao absurdo: «pode referir-se a existência da espécie como sendo por si mesma uma prova — e esta conclusiva. Com efeito, feita excepção do caso de crianças

<sup>22</sup> Em *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, ed. P. Schofield, Oxford, Clarendon Press, 1989 («*Collected Works*»), pp. 232 ff. Esta parte do texto fora já publicada por Doane no livro do *Constitutional Code*: Bowring, IX, pp. 5-6. Cf. Bowring, X, p. 80.

<sup>23</sup> Cf. Bowring, IX, p. 5: «By the principle of self-preference, understand that propensity in human nature, by which, on the occasion of every act he exercises, every human being is lead to pursue that line of conduct which, according to his view of the case, taken by him at the moment, will be in the highest degree contributory to his own greatest happiness, whatsoever be the effect of it, in relation to the happiness of other similar beings, any or all of them taken together». Cf. a outra formulação em Bowring, X, p. 80: «man, from the very constitution of its nature, prefers his own happiness to that of other sensitive beings put together».

<sup>24</sup> Prefiro a leitura de Doane.



que ainda não chegaram à idade de andar sozinhas, ou de adultos reduzidos por doença a uma situação de abandono, tomem-se dois indivíduos quaisquer, A e B, e suponha-se que todo o cuidado pela felicidade de A é confiado ao coração de B, sem que o próprio A tenha nisso qualquer parte, e que todo o cuidado pela felicidade de B seja confiado ao coração de A, sem que B tenha qualquer parte nisso —e que é esse o caso. Em toda a linha passará a ver-se, em breve, que neste estado de coisas a espécie humana não poderia continuar em existência, e que poucos meses, para não dizer semanas ou dias bastariam para a sua aniquilação»<sup>25</sup>.

Pode perguntar-se se o agora chamado princípio da auto-preferência é idêntico com o princípio expositivo da utilidade. A concepção que uma pessoa tem do seu interesse individual pode ser predominantemente determinada por um interesse social que, por definição, diz respeito a outrem. Ora Bentham diz, acerca do interesse que corresponde ou é produzido pelo afecto da simpatia ou benevolência: «Este é, na verdade, um interesse que diz respeito a outrem, mas não diz menos respeito ao próprio»<sup>26</sup>. Temos, assim, um sentido de «dizer respeito ao próprio», que exclui «social», e outro sentido, que o abrange. É este último que é visado pelo princípio da auto-preferência. Isso é confirmado por um texto de 1822, em que se lê que, por este princípio, «nem a simpatia mais terna, nem aquilo a que vulgarmente se dá o nome de desinteresse, por imprópria e deceptiva que seja a denominação, é negado». A simpatia, como, aliás, Bentham admite para qualquer dor ou prazer, «pode ter uma grandeza tal no espírito que eclipse todas as outras dores, bem como todos os outros prazeres»<sup>27</sup>. O melhor exemplo é o próprio Bentham, para quem o estabelecimento do princípio da utilidade contribuiria no mais alto grau para a sua máxima felicidade<sup>28</sup>. Se é assim, o princípio não pode dizer-se que afirme a predominância do interesse que diz respeito ao próprio sobre todos os outros interesses da *mesma* pessoa.

Será que o argumento tirado da existência da humanidade prova alguma coisa? Se o argumento valesse, seguir-se-ia apenas que o princípio contrário ao da auto-preferência, isto é, o princípio da preferência pelos outros, levaria a um resultado que não pode ser desejado, a destruição da humanidade. Isto é um absur-

<sup>25</sup> First Principles Preparatory, p. 233.

<sup>26</sup> *Deontology*, p. 194.

<sup>27</sup> Bowring, X, p. 80.

<sup>28</sup> Bowring, IX, p. 7.

do prático, mas não implica uma contradição, não é uma *reductio ad absurdum* de modo geométrico. A negação da adopção universal do princípio da auto-preferência não equivale à adopção universal do princípio contrário, pelo que a impossibilidade prática desta última não prova a verdade da primeira.

Como pode então dizer-se que o princípio da auto-preferência ou princípio da utilidade em sentido expositivo se baseia na experiência? Se pelo menos uma pessoa age alguma vez contra a sua própria concepção da sua máxima felicidade, o princípio é empiricamente falso. Ora os casos de franqueza de vontade são instâncias disso mesmo. Ele poderá, não obstante, entender-se uma regra prática que é seguida na maior parte dos casos. Esta interpretação do princípio é compatível com a sua admissão como uma probabilidade empírica. Bentham tem esta última em vista quando diz: «note-se que na situação de um legislador, se a verdade desta posição (isto é, a auto-preferência) se verificar em não mais do que a simples maioria do número total de instâncias, isso bastará enquanto fundamento para a prática: com a natureza de uma consideração pela qual se deverá determinar a colocação das diversas porções dentro da massa agregada do poder político»<sup>29</sup>.

Há, contudo, um sentido mais profundo em que o princípio expositivo pode dizer-se baseado na experiência. Ele revela a estrutura da experiência e nomeadamente da acção humana como acção intencional e, enquanto tal, racional. Mesmo no caso de fraqueza de vontade se pode dizer que a acção resultante é guiada por algum motivo ou razão e nessa medida entendida como acção intencional, mas o próprio motivo não pode ser justificado racionalmente e, enquanto tal, também não é inteligível fora do escopo de uma descrição intencional de experiência.

Mesmo se Bentham não separou de facto estas questões diversas entre si, a sua distinção ajuda-nos a fazer sentido da maior parte das coisas que diz sobre o princípio expositivo da utilidade.

## 5. A PROVA DO PRINCÍPIO DEONTOLÓGICO

Há duas formulações principais da prova que Bentham dá do princípio deontológico, ambas de tipo kantiano.

A primeira ocorre no fim do primeiro capítulo de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Bentham estabele-

<sup>29</sup> *First Principles Preparatory*, p. 234.

lece duas teses principais. Uma delas é negativa, e é dela que falarei em primeiro lugar. Diz que o princípio da utilidade não é «susceptível de qualquer prova directa», «pois aquilo que é usado para provar alguma outra coisa, não pode, por seu lado, ser provado; uma cadeia de provas tem de ter um começo algures. Fornecer uma tal prova é tão impossível como desnecessário»<sup>30</sup>. É certamente discutível a forma como os primeiros princípios têm de ser demonstrados, ou como se chega a um acordo sobre eles, e se tal demonstração merece ser designada por «prova directa». É, contudo, suficientemente claro que o princípio da utilidade não pode ser deduzido de outros princípios numa cadeia de raciocínios como princípios de acção menos gerais podem ser derivados do princípio da utilidade.

A segunda tese é positiva: o princípio da utilidade é uma condição necessária para que certos conceitos morais, como 'deve', 'certo' e 'errado', tenham sentido. Numa paráfrasemais kantiana dir-se-ia que um tal princípio é uma condição da possibilidade de pensar sobre a moralidade da acção, isto é, uma condição transcendental da moralidade e do pensamento sobre ela. Bentham começa por uma simples asserção da tese: «de uma acção que é conforme ao princípio da utilidade, pode sempre dizer-se que é uma acção que deve ser praticada ou, pelo menos, que não é uma acção que não deve ser praticada; pelo menos, que não é errado que seja praticada: que é uma acção certa; pelo menos, que não é uma acção errada. Quando interpretadas desta maneira, as palavras *deve* e *certa* e *errada*, e outras desse género, têm um significado: quando interpretadas de outra maneira, não têm nenhum significado»<sup>31</sup>.

Depois disto, Bentham faz derivar desta tese dois corolários que —quando demonstrados independentemente— provariam, de facto, a tese principal. Em primeiro lugar, é impossível negar sem contradição a correcção existente no princípio: «Foi a correcção deste princípio alguma vez contestada formalmente? Pareceria que foi, por aqueles que não estavam a saber o que tinham em mente». Em segundo lugar, é impossível usar palavras morais ao pensar acerca daquilo que deve ser feito, ou mesmo ao discutir o princípio da utilidade, sem implicar o próprio princípio. «Pela constituição natural da estrutura humana, na maioria das ocasiões das suas vidas, os homens aceitam geralmente este princípio sem nele pensar: se não para ordenar as suas próprias acções, ao menos para o julgamento das suas próprias acções,

<sup>30</sup> *An Introduction*, p. 13.

<sup>31</sup> *Ibid.*

bem como das de outros homens». «Quando um homem tenta combater o princípio da utilidade, fá-lo com razões tiradas, sem estar disso consciente, desse mesmo princípio. Os seus argumentos, se é que provam algo, não provam que o princípio é *errado*, mas que, de acordo com as aplicações que ele supõe deverem ser feitas do mesmo, está *mal aplicado*. É possível a um homem mover a Terra? Sim, mas primeiro terá de encontrar outra terra em que se apoiar». Esta última referência às leis naturais da mecânica, entendo-a como significando que a única forma de afastar alguma aplicação do princípio da utilidade é usar outra vez o mesmo princípio diferentemente. Não no sentido de que o princípio da utilidade tenha bases empíricas como as leis naturais, nem de que possa ser removido por algum outro primeiro princípio.

Bentham imagina finalmente uma discussão com alguém disposto a não apreciar o princípio. Vou transcrever o passo mais relevante do argumento:

«Se ele está inclinado a pensar que a sua própria aprovação ou desaprovação, ligada à ideia de um acto, sem qualquer consideração pelas suas consequências, é um fundamento suficiente para que ele possa julgar sobre um acto, faça-o perguntar a si próprio, se o seu sentimento deve ser considerado uma norma de certo e errado, com respeito a qualquer outro homem, ou se o sentimento de qualquer outro tem o mesmo privilégio de ser uma norma para o próprio sentimento.

No primeiro caso, faça-o perguntar-se se o seu princípio não é despótico e hostil para com o resto da humanidade.

No segundo caso, se não é anárquico e se, neste aspecto, não há tantas normas diferentes do que está certo e errado como há homens, e se, até para o mesmo homem, a mesma coisa que está certa hoje, poderá (sem a mínima alteração da sua natureza) estar errada amanhã; e se a mesma coisa não é certa e errada no mesmo lugar e ao mesmo tempo; e, em qualquer dos casos, se não se chegou ao fim de todo o argumento esse, quando dois homens disserem «Gosto disto» e «Não gosto disto», poderão (em função dum tal princípio) ter algo mais a dizer».

Ross Harrison<sup>32</sup> fez notar que este argumento se parece muito com o argumento de Wittgenstein contra a possibilidade de uma linguagem privada quando diz: «Mas no caso presente não tenho critério de correcção. Poderia aqui dizer-se: o que quer que me

<sup>32</sup> «The Only Possible Morality», *The Aristotelian Society, Supp. Vol. 4*, 1976, p. 29.

parecerá certo está certo. E isto só quer dizer, que aqui não se pode falar de 'certo'»<sup>33</sup>. Por outras palavras: quem quer que use 'certo' e 'errado' sempre que experimenta um sentimento de aprovação ou desaprovação não conhece as regras do significado de 'certo' e 'errado'.

Infelizmente, Bentham pouco mais faz do que mostrar que a norma de certo e errado na moral *tem* de ser comum. Isso é, na minha opinião, suficientemente transcendental.

A segunda formulação da prova do princípio deontológico é uma espécie de teoria normativa da escolha social. Encontramo-la nos «Principles of International Law», editados por Bowring a partir de manuscritos datados de 1786 a 1789: «o fim da conduta que um soberano deve observar relativamente aos seus próprios súbditos —o fim das leis internas de uma sociedade— deve ser a máxima felicidade da sociedade em questão. Este é o fim que os indivíduos acordarão em aprovar, se aprovarem algum»<sup>34</sup>. Esta é uma teoria de um contrato social ideal.

Uma variante da mesma espécie de prova encontra-se no «Constitutional Code Rationale»: «Aos olhos de qualquer árbitro imparcial, escrevendo na posição de legislador, e tendo exactamente a mesma consideração pela felicidade de cada membro da comunidade em questão como pela de qualquer outro, a máxima felicidade do maior número dos membros desta mesma comunidade não pode deixar de ser considerado como o correcto e próprio, e o único correcto e próprio, fim da governação»<sup>35</sup>.

Será possível reduzir as teorias transcendentais, do contrato social ideal e do árbitro imparcial à mesma teoria básica ou haverá que escolher entre elas? Da prova do utilitarismo assim determinada deduzir-se-á o princípio deontológico da utilidade de Bentham ou uma outra doutrina moral?

Em vez de proceder à reconstrução racional que se torna aqui necessária, limitar-me-ei a mostrar algumas novas perspectivas assim abertas à discussão do utilitarismo, em especial no seu confronto com as críticas de raiz kantiana.

<sup>33</sup> *Philosophische Untersuchungen*, 258.

<sup>34</sup> Bowring, II, p. 537.

<sup>35</sup> *First Principles preparatory*, p. 235.

## 6. COMO NEM MILL NEM KANT ENTENDERAM A PROBLEMÁTICA DA PROVA DO PRINCÍPIO DA FELICIDADE

Quando Mill diz que nenhuma razão pode dar-se porque é desejável a felicidade, excepto que cada pessoa, na medida em que acredita que a pode alcançar, deseja a sua própria felicidade<sup>36</sup>, pretende derivar o sentido deontológico do sentido expositivo do princípio da utilidade. Isto pressupõe uma confusão monumental das diversas provas que Bentham faz dos diversos sentidos do princípio. Mill parece não ter consciência da importância da própria distinção.

De modo semelhante, quando Kant critica o princípio da felicidade, pressupõe que ele só é susceptível de uma prova empírica. Kant argumenta a partir da afirmação de que «só a experiência nos pode ensinar o que nos dá prazer», a qual seria aceite por Bentham, para a afirmação de que «qualquer aparente raciocinar *a priori* aqui não é mais do que experiência elevada por indução à generalidade», a qual passa ao lado de toda a prova do princípio deontológico. Ao invés, as três versões de prova são de tipo kantiano e ficam intocadas pela crítica.

Com efeito, a argumentação de Kant parte do pressuposto de que o princípio da felicidade só é susceptível de uma prova empírica. Uma vez que só a experiência nos pode dizer o que nos torna felizes, só por indução podemos conhecer as regras que devemos seguir para atingir esse fim. Neste ponto levanta-se um argumento contra o utilitarismo. A experiência mostra também que estas regras nem sempre são seguidas, pelo que o utilitarismo é empiricamente falso. Além disso, a experiência nunca pode mostrar que devemos procurar felicidade, e assim o utilitarismo não pode ser derivado *a priori*. Ainda que todo o homem, em todas as ocasiões, procurasse a felicidade, daqui não se inferiria logicamente que a felicidade devesse ser prosseguida.

Bentham reconhece certamente que as regras utilitárias nem sempre são seguidas. O princípio da utilidade, diz, «tem sido raramente até hoje seguido consistentemente»: «há mesmo poucos que não tiveram uma ou outra ocasião para se debaterem com ele, quer devido ao facto de nem sempre saberem como aplicá-lo, quer em razão de um preconceito ou outro, que talem examinar de frente ou que não são capazes de abandonar»<sup>37</sup>. Assim, temos de distinguir entre aplicar o princípio, nomeadamente por racio-

<sup>36</sup> «Utilitarianism», *Collected Works*, X, p. 234.

<sup>37</sup> *An Introduction*, cit., p. 13.

cínio com razões derivadas do princípio, a que não podemos fugir, e aplicá-lo coerentemente e bem, e isso podemos deixar fazer. Mas então, ele está simplesmente mal aplicado, devido à ignorância, preconceito ou falta de livre vontade. Nestes casos não se contesta a formal rectidão do princípio na medida em que desenvolve o sentido de palavras como 'deve', 'certo' e 'errado' que não deixam de ser usadas sempre que apresentamos razões para o nosso errado proceder ou para o nosso errado pensar.

Até este ponto, o princípio depende apenas da experiência no sentido de que só pode ser utilizado para justificar acção, significando um determinado campo da experiência. As aplicações correctas do princípio da utilidade, incluindo as regras daí derivadas, dependem (entre outras coisas) da experiência num sentido diferente: só a experiência pode ensinarnos o que nos pode dar prazer, como nota Kant, isto é, a verdadeira probabilidade de prazer e dor, a provável quantidade de felicidade, os motivos bem informados, baseados no raciocínio indutivo.

#### 7. PODE O UTILITARISMO RECOLHER A DISTINÇÃO DE KANT ENTRE FIM-EM-SI E OUTROS FINIS?

Será que podemos também dizer, como Hare, que o elemento formal do utilitarismo «apenas precisa de ser reformulado para ficar extremamente próximo de Kant; existe uma muito estreita relação entre o «cada um conta por um, ninguém por mais do que um» de Bentham e o «actua apenas segundo aquela máxima, através da qual podes ao mesmo tempo querer, que se torne uma lei universal» de Kant?»<sup>38</sup>.

Os críticos do utilitarismo defendem geralmente que a semelhança entre ambas as fórmulas não é senão superficial. «Cada um conta por um» apenas significa que cada parcela de prazer ou de dor conta apenas uma vez no cálculo da felicidade, sem respeito às pessoas. Não evita o sacrifício do indivíduo contra a sua vontade sempre que isso maximiza a utilidade. Justificaria matar indiscriminadamente a população civil na guerra como meio para a abreviar, ou matar o negro inocente, como em «La Putain Respectueuse», de Sartre, para evitar a agitação racial que provocaria várias mortes. Mesmo que tais consequências possam ser evitadas em nome do bem-estar colectivo, seria ainda o caso que qualquer discriminação e qualquer coerção —de uma minoria de escravos, por exemplo— podia ser justificada desde

<sup>38</sup> Hare, *Moral Thinking*, pp. 4-5.

que contribuisse para aumentar o bem-estar geral. O utilitarismo não podia nunca garantir os direitos humanos. Mill, ao tentar justificá-los, terá de procurar outra base. Para dizê-lo com palavras de Hart: «As utilidades que, segundo Mill, são a matéria desses direitos universais de que todos os indivíduos são titulares são formas do bem individual de quem tem tais direitos. São o essencial do bem-estar humano e coisas sem as quais possivelmente nenhum ser humano individual pode passar. São identificadas com completa independência da utilidade geral como se o critério tivesse a ver exclusivamente com o bem individual, não a utilidade geral»<sup>39</sup>.

Alguns utilitaristas tentaram evitar algumas destas consequências, reconhecendo que, em alguns casos, está de acordo com a utilidade não consultar a utilidade, para dizê-lo com palavras que Bentham considerava cheias de sentido mas inaceitáveis<sup>40</sup>. Assim, Mill defendia que a utilidade geral é mais bem servida por aqueles que se preocupam mais com a virtude do que com a utilidade calculista. A sociedade teria vantagem, se cultivasse em nós disposições para que a maior parte de nós agisse muitas vezes de um modo não-utilitário e permitisse a alguns tornarem-se heróis e santos. Uma tal versão do utilitarismo é, em parte, auto-supressiva. Não é auto-derrotante porque a regra, segundo a qual devíamos esquecer o utilitarismo, é ainda uma regra utilitária<sup>41</sup>.

Hare pretende chegar a conclusões semelhantes ao ser utilitarista-de-regra ao nível intuitivo do pensamento moral e, assim, assegurando conformidade em quase tudo com a opinião dominante, e utilitarista-de-acto ao nível crítico, o qual selecciona as regras que devem ser usadas ao nível intuitivo e arbitra entre elas em casos de conflito. Não sendo nós arcanjos, não podemos, em situações de conflito, conhecer tudo o que é relevante e deliberar a tempo; assim devíamos, nestas situações, seguir apenas as nossas intuições bem formadas, isto é, agir como utilitaristas-de-regra. A teoria de Hare não é auto-supressiva porque as regras do utilitarismo-de-regra são determinadas ao nível crítico. Deveríamos ser suficientemente auto-críticos para permitir que o utilitarismo-de-regra governe as nossas disposições e intuições e também conduza as nossas acções na maior parte das ocasiões. A

<sup>39</sup> H. L. A. Hart, «Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill», em *Essays on Bentham*, 1982, p. 96.

<sup>40</sup> *An Introduction*, p. 14 n.

<sup>41</sup> Ver Mill, *Utilitarianism*, pp. 235 ss.; sobre teorias morais auto-supressivas e auto-derrotantes: Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 1984, p. 485.



dificuldade surge porque o utilitarismo-de-regra permanece ambíguo em situações de conflito, e o conselho de deixar de pensar criticamente é normalmente mau e, em tais casos, mesmo o pior.

Estas respostas tornam a diferença entre o utilitarismo e a ética kantiana do dever menos relevante na prática, mas não afastam a objecção subjacente. A objecção é que o utilitarismo não pode deixar de defender a tese de que só contam os prazeres, desejos ou preferências de uma pessoa, embora só uma vez, e, portanto, as pessoas, elas próprias, não contam para nada. Ao passo que para Kant só as pessoas individuais é que «contam» no peculiar sentido de que só elas são «fins-em-si», que se impõem necessariamente à vontade e, portanto, não estão «ao dispor da vontade»; enquanto que os outros fins são «fins subjectivos», fins para uma certa pessoa se quer por meio da sua acção alcançar certo resultado. Para Kant, a existência de cada pessoa individual «tem em si própria um valor absoluto», como diz <sup>42</sup>.

Ora a fórmula «cada um conta por um» pode também significar que ninguém tem maior valor como pessoa do que qualquer outra pessoa. Pode o utilitarismo receber uma tal teoria?

Se aceitarmos um fundamento formal do utilitarismo a partir do sentido dos conceitos morais, a questão precedente transforma-se na questão de saber se as frases contendo palavras morais implicam, devido ao significado das palavras morais, que as pessoas que, conseqüentemente, devem agir dessa maneira, têm um valor, que não é reductível aos outros valores que elas realizam pelas suas acções. De modo mais simples: é necessariamente bom ou desejável estar na existência como uma pessoa como condição necessária de alguma coisa ser boa ou desejável?

Hare vai ao ponto de dizer que «'Eu' não é totalmente uma palavra descritiva mas em parte prescritiva. Identificando-me com alguma pessoa quer real quer hipoteticamente, identifico-me com as suas prescrições. Em termos mais simples, pensar numa pessoa que está prestes a ir ao dentista como se fosse eu, é ter agora a preferência de que ela não deve sofrer como penso que vai sofrer» <sup>43</sup>. Em suma: «Tornar-se moral é, antes de tudo, contemplar a situação hipotética na qual aquilo que vai realmente ser estados de uma outra pessoa seriam estados de nós próprios e, portanto, adquirir um interesse hipotético na satisfação das preferências de si próprio nessa hipotética situação; e, depois, de-

<sup>42</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, p. 64; ver também pp. 65, 77, 78.

<sup>43</sup> *Moral Thinking*, pp. 96-7.

vido à universabilidade, encontrar-se compelido (a não ser que se opte pelo caminho de fuga do amoralista) a transformar esta ideia meramente hipotética num interesse real na satisfação das preferências da outra pessoa real. Em termos mais simples, a moralidade requer que discutamos: Posto que, se eu vou ter imediatamente as preferências que ele tem na realidade, terei de prescrever agora que elas devem ser satisfeitas, e uma vez que a moralidade não admite diferenças relevantes entre «eu» e «ele», sou obrigado, a não ser que me torne um amoralista, a prescrever que elas sejam satisfeitas. Esta prescrição terá de competir com outras, mas basta ter um lugar assegurado na competição. E o que estabelece a verdade da primeira cláusula «posto que» é a implícita prescritividade da palavra 'eu'»<sup>44</sup>.

Hare tem razão, penso, ao sublinhar que frases de «dever» implicam que eu as aceitarei se me colocar no lugar de qualquer outra pessoa ou, o que vai dar ao mesmo processo de pensamento, se tratar as preferências de outrem com se fossem minhas. É por isso que estas frases são universalizáveis. Mas isso implica que as preferências de outra pessoa sejam moralmente relevantes apenas porque são como se fossem minhas. É isso que se quer significar ao tomar a posição de outra pessoa e isso constitui uma diferença valorativa em relação às meras preferências de outros. Isto não implica que as minhas preferências sejam melhores que as tuas, mas que tanto as tuas como as minhas preferências são auto-preferências, tendo, portanto, um direito à relevância ao tomar uma decisão. Eu poderia igualmente dizer que, tomando a tua posição, trato as minhas preferências como se fossem tuas, o que é uma condição necessária para as por em pé de igualdade com as tuas próprias preferências como base de uma decisão na tua posição, isto é, na posição que ocupas quando decides.

Na mesma orden de ideias, Tugendhat usa o termo de Heidegger «existência» para significar que uma pessoa tem de querer ser ou «existir» antes de querer ser alguma coisa mais. Querer ser uma pessoa entre todas as outras pessoas inclui querer que os outros «existam». Por outras palavras: tornar-se moral é, em primeiro lugar, estimar-se ou amar-se a si próprio e aos outros antes de os estimar ou amar por causa disto e por causa daquilo<sup>45</sup>. A regra de estima mútua seguir-se-ia analiticamente de qualquer possível moralidade, incluindo o utilitarismo, suponho.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>45</sup> Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, 1984, pp. 138 ss., 160 ss.